

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

IR À TERRA – MOBILIDADE TRANSNACIONAL E CONSTRUÇÃO DE SEDENTARIEDADES IMAGINADAS

Filomena Silvano *

Conheci Jean Remy quando, recém licenciada, iniciava na Suíça a minha carreira de investigadora. Foi com ele, com Pierre Pelllegrino, João Neves e Paulo Santos que, à volta de uma mesa, numa casa de montanha nos Diablerets, aprendi a discutir e a trabalhar os resultados de uma investigação científica. Lembro-me que, na altura, Jean Remy rescrevia um texto - *Centration, centralité et haut lieu : dialectique entre une pensée représentative et une pensée opératoire* - que ainda hoje me serve de ferramenta. Passaram-se mais de 20 anos, todos envelhecemos mas não deixámos nunca de nos encontrar, de trocar ideias, livros e textos, de termos notícias das vidas uns dos outros, de partilharmos alegrias e preocupações. O texto que aqui deixo é o resultado de um percurso de trabalho que sem Jean Remy nunca teria existido. Por isso (e sobretudo pela amizade) estou-lhe infinitamente grata.

Na Primavera de 1997 parti para Paris para acompanhar o João Pedro Rodrigues, cineasta, e o João Rui Guerra da Mata, assistente de realização, nas filmagens de um documentário - *Esta é a minha casa* - sobre a família de José do Fundo e de Jacinta da Graça Félix, um casal de emigrantes¹ portugueses radicados em França. Na base do nosso projecto estiveram questões relacionadas com a deslocalização da cultura e com as formas de a dar a ver.

Que fazer, se a descrição etnográfica já não pode permanecer circunscrita ao local ou à comunidade situada, o lugar onde o processo cultural se manifesta e pode ser captado pelo presente etnográfico? Como apresentar uma descrição

*Professora Associada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ Escrevo aqui *emigrantes* (e não *imigrantes* ou *migrantes*) porque, como se verá ao longo do texto, a condição de *emigrante* foi colocada por José (e, por arrastamento, mas não de forma passiva, pelo resto da família) no centro da representação que fez de si próprio. Além disso, o facto de a equipa de filmagem ser constituída exclusivamente por portugueses convocou, desde o princípio, para o interior da interacção que estabelecemos com a família, essa mesma categoria.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

de um processo cultural que ocorre em espaço transcultural, em mundos paralelos, separados mas simultâneos? (Marcus 1995 : 38).

Queríamos mostrar como é que os membros de uma família, de origem portuguesa mas em viagem constante entre duas aldeias de Trás-os-Montes e a cidade de Paris, constroem os seus próprios universos culturais e, consequentemente, as suas identidades. Nesse ano acompanhámos e filmámos o quotidiano da família nos percursos entre as suas duas casas de Paris e as casas dos pais de ambos, em Trás-os-Montes. Entretanto foi-se desenhando, face ao desejo da família visitar a Expo 98, um segundo projecto de filme, a rodar em Lisboa durante o Verão de 98. Do meu ponto de vista esse segundo filme era importante, porque me permitia observar os efeitos, em pessoas com identidades fortemente marcadas pela diáspora, de uma visita à capital do País no momento em que aí se realizava uma exposição com visibilidade internacional. A ideia de fazer um novo documentário - *Viagem à Expo* - acabou por agradar a todos e começámos, cineastas, "actores" e antropóloga, a prepará-lo a partir do Outono de 1998

O trabalho de acompanhamento da realização dos dois filmes referidos resultou na construção de um interessante conjunto de dados, que, para ser sistemática, arrumo em quatro grupos: 1. observações recolhidas através da técnica tradicional da escrita de um diário de campo; 2. imagens vídeo de situações que presenciei; 3. dois filmes feitos a partir da selecção e montagem das imagens registadas; 4. reacções da família aos filmes e diapositivos mostrados. Os textos que tenho vindo a escrever sobre a referida experiência etnográfica (Silvano 2004, 2002, 2000, 1999, 1997) resultaram da minha relação com esses materiais, que concebo como materializações da minha memória do terreno.

De casa em casa, entre países, cidades, subúrbios e aldeias.

José e Jacinta passam a semana em Paris num pequeno apartamento de porteira. Jacinta passa a maior parte do seu tempo no prédio onde vive, visto que é aí que exerce a sua profissão de porteira. José parte de manhã cedo para a oficina de sapateiro de que é proprietário e que fica a cinco minutos de casa. Vem a casa almoçar

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

e depois volta para lá até ao fim da tarde. As crianças, quando não estão na escola, vêm para casa onde encontram quase sempre a mãe. Ao fim de semana vão para a moradia que têm na periferia de Paris, perto da casa dos pais de José. Aí têm espaço para tudo: quarto para as crianças, sala de jantar para receber convidados, jardim para cultivar flores e legumes, sítio para fazer grelhados e garagem para o carro. Ao domingo de manhã vêm de carro até Paris, vão à missa à igreja da paróquia de St. Josephe, que fica perto do apartamento, e retornam à moradia. À noite voltam de metro para Paris e deixam o carro na garagem da *casa da campanha*. Quando chegam as férias de Verão, Léa e Johnny partem para Portugal numa carrinha com outros portugueses e passam um mês em casa dos avós maternos. Os pais chegam mais tarde e durante a estada deles a família vai andando entre Argoselo e Espadanedo, as aldeias dos avós.

No essencial, as práticas espaciais da família Fundo correspondem à descrição que ficou feita. Conjugam situações muito diversas, facto que torna a família culturalmente interessante. As três gerações vivem entre Paris e Trás-os-Montes, mas fazem-no de uma forma diferente. Os pais de José foram emigrantes de primeira geração e construíram em Trás-os-Montes a primeira "casa de emigrante" da aldeia de onde são originários - Argoselo. Hoje estão reformados e vivem nos arredores de Paris, numa moradia unifamiliar, mas no Verão vão todos os anos à aldeia de onde são originários. José e a mulher vivem em Paris, numa zona relativamente central, Av. de la République, num apartamento de porteira e são proprietários de uma moradia unifamiliar na periferia. Os pais de Jacinta vivem em Trás-os-Montes - Espadanedo - numa casa que pertence à família há várias gerações e que, apesar de modernizada, mantém a estrutura tradicional.

Num quadro destes, em que as práticas espaciais da família se desenvolvem entre dois países ou, para sermos mais precisos, entre uma cidade e duas aldeias, situadas em países diferentes, é impossível pensar a relação entre cultura e espaço de um ponto de vista estável. A família apresenta condições para tentar responder à proposta de trabalho formulada por James Clifford (1997):

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

(...) aquilo que está em causa é uma abordagem comparativa por parte dos estudos culturais de histórias, tácticas e práticas quotidianas específicas de residir e viajar: viajando-residindo, residindo-viajando (Supra : 36).

Foi o que tentei fazer durante o primeiro ano de filmagens, em que acompanhei o quotidiano e os percursos da família. Queria perceber como é que os seus membros construía as suas identidades pessoais e como é que cada um representava a sua condição de pessoa em constante movimento entre a ruralidade de um país periférico e a urbanidade de um país central. Nesse sentido, procurei sempre interpretar os dados etnográficos colocando-os no interior da conjuntura específica que é a vida de uma família de emigrantes e, no seguimento das propostas sintetizadas por Hall (1992, 1996), conceber as identidades dos seus membros no interior das dinâmicas processuais que vão orientando o movimento das suas vidas.

Ainda que pareça invocarem uma origem a partir de um passado histórico com o qual continuam em correspondência, as identidades, de facto, referem-se a questões de como usar os recursos da história, da linguagem e da cultura no processo de nos tornarmos em vez de sermos: não é tanto o «quem somos nós» ou «de onde viemos», como aquilo em que nos podemos tornar, como é que temos sido representados e como é que isso tem algo a ver com o como é que nos poderemos representar a nós próprios (Hall 1996 : 4).

Foi fácil perceber, desde o início, que a emigração colocou os vários elementos da família em situações diversas e que a construção das identidades pessoais se joga no interior de negociações internas que implicam a manipulação de discursos, imagens, valores e capitais diferentes. A viagem cultural a que todos foram sujeitos não foi vivida da mesma forma, tornando-se claro, talvez porque a observação se centrou na família nuclear, que as opções são particularmente marcadas pela clivagem de género. Num texto anterior (Silvano 2002), tentei mostrar que as opções identitárias que cada um dos membros do casal fez, apesar de resultarem sempre de

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

uma negociação interna aos membros da família, se enquadram numa lógica mais global de diferenciação de género. Os homens emigrantes portugueses parecem usar as suas capacidades de inovação (Remy 1996 : 331) com dois objectivos distintos: obter uma integração funcional na sociedade francesa, por via do êxito profissional, e integrar um processo colectivo de etnicização (dando forma às categorias “emigrantes/imigrantes portugueses”), sendo que esse processo se socorre, no essencial, de mecanismos de invenção e de reactivação de tradições², associados à construção da ideia de “terra natal”³. As mulheres, não rejeitando a participação nesse processo de produção de cultura, parecem apostar também numa integração nos estilos de vida da sociedade francesa. Essa opção, que implica dimensões mais globais da vida do que a opção de tipo funcional, entra necessariamente em confronto com as opções tradicionalistas e conservadoras de outros membros da família, nomeadamente dos maridos⁴.

As opções identitárias, tal como foram aqui apresentadas, mostram que as respostas culturais produzidas para responder à tensão entre mobilidade e ancoragem (Remy 1996) que um percurso de diáspora sempre provoca, não são, mesmo no seio

* Professora Associada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

² A facilidade com que as políticas populares de localização assumem valores conservadores e antifeministas é assinalada, tendo por referência etnográfica a actual sociedade americana, por Akhil Gupta e James Ferguson (1992) : «(...) a associação do lugar com memória, perda e nostalgia favorece os movimentos populares reaccionários. Isto é verdade não só no que diz respeito às imagens nacionais explícitas, há muito associadas com a direita, mas também no que diz respeito aos locais imaginados e aos ambientes nostálgicos como a “América das cidades de província” ou “a América dos cowboys”, que frequentemente favorecem e complementam as idealizações antifeministas de “lar” e “família”» (Supra 13).

³ A “terra natal” surge, neste processo, sobretudo associada a um Portugal rural, hoje, folclorizado. O confronto com a capital, num momento particularmente eufórico, abalou por isso as representações da “terra natal” que constituíam o núcleo identitário de José e de Jacinta. Foi sobretudo Jacinta que se mostrou disponível para rever a sua representação, aproximando-a, com evidente satisfação, mais da imagem de Portugal moderno veiculada pela Expo (Silvano 2004).

⁴ “Precisamente porque as identidades são construídas dentro, e não fora, do discurso, precisamos de as entender como sendo produzidas em lugares históricos e institucionais específicos, no seio de formações discursivas e práticas específicas, através de estratégias enunciativas específicas. Mais ainda, estas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e, assim sendo, são mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o sinal de uma unidade idêntica e naturalmente constituída – uma «identidade» no seu sentido tradicional (ou seja, uma constante que a todos inclui, lisa, sem diferenciação interna)” (Hall 1996 : 4).

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariiedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

de uma mesma comunidade, homogêneas. Os dados etnográficos colocam-nos assim face à dificuldade de ler, a partir de paradigmas exclusivos, as formações das identidades transnacionais. Mas essa diversidade não nos impede de encontrar algumas configurações recorrentes em diferentes experiências colectivas de diáspora. A manutenção de uma memória, mais ou menos mitificada, da terra de origem, a recusa do país hospedeiro como país de acolhimento definitivo, a concepção do lugar de origem como um lugar de retorno e, consequentemente, de investimento, senão material, pelo menos imaginário e simbólico, e a consciência de pertencer a uma comunidade que se define a partir da terra de origem, são algumas das componentes de um modelo geral que também podemos encontrar na diáspora portuguesa (Safran, 1991, citado por Clifford, 1997). A cristalização no interior de mecanismos culturais de fixação no lugar de origem parece ser, de uma forma ou de outra, partilhada pelos emigrantes portugueses, apesar de se adaptar às experiências pessoais de diáspora.

Como referem, numa perspectiva crítica, alguns autores (Appadurai, 1988, Avtar Brah 1998, Clifford 1997, Gupta e Ferguson 1992), os discursos sobre a “terra natal” devem ser colocados no interior de uma desmontagem da construção da figura do nativo, que opera a partir do estabelecimento de uma relação estável, ou mesmo imutável, entre pessoas, lugares e culturas específicas⁵. A relação que cada pessoa estabelece com a “terra natal” resulta de um processo negocial que integra as representações, dessa mesma “terra”, produzidas por diferentes grupos sociais⁶. A questão do discurso sobre a “terra natal” tem por isso que ser abordada a partir da identificação dos seus diferentes produtores, bem como dos contextos sociais e

⁵ “O que isso significa não é apenas que os nativos são pessoas que são de certos lugares e que pertencem a esses lugares, mas também que eles são aqueles que estão de algum modo encarcerados, ou confinados, nos seus lugares. O que precisamos de examinar é essa atribuição, ou suposição, de encarceramento, aprisionamento ou confinamento. Porque é que há pessoas que são vistas como confinadas a, e pelos, seus lugares?” (Appadurai 1988 : 37). É claro que essa representação teve, e tem, implicações políticas. Enquanto as elites ocidentais são concebidas como viajantes, e a palavra viagem sempre foi acompanhada de alguma aura, as outras pessoas que viajam são concebidos como imigrantes, e, nessa qualidade, são sempre associados a uma cultura de origem, localizada num lugar diferente do lugar onde residem.

⁶ Neste caso, podemos pelo menos isolar os seguintes grupos: a comunidade francesa de acolhimento, os habitantes não migrantes das terras de origem dos emigrantes, as elites portuguesas que vivem em França, mas que não se representam como “emigrantes” e os outros portugueses que integram a categoria de “emigrante”.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

políticos em que se difunde⁷. Uma breve referência à noção de saudade permite ilustrar essas interações e, ao mesmo tempo, contextualizar alguns dos dados etnográficos que depois apresentarei.

Durante os anos 60 e 70, face ao surto de emigração que deslocou cerca de um milhão de portugueses, as instâncias governamentais portuguesas ajudaram, ao considerar os emigrantes como parte integrante da comunidade transnacional portuguesa, a manter um estilo de vida que se centrava na relação com o lugar de origem. Como refere João Leal (1999), esse discurso ideológico integrava a palavra saudade, que aparecia como uma noção centralizadora dos sentimentos que ligavam os portugueses emigrados à pátria.

Quer tenham sido elaboradas pelos próprios emigrantes, quer pelas instâncias governamentais, práticas e discursos visando manter os laços entre os emigrantes e as suas terras natais privilegiaram como ferramenta ideológica a noção de saudade. (Supra 184).

João Leal mostra ainda como a noção de saudade foi posteriormente associada por estrangeiros (antropólogos, escritores, jornalistas, turistas e viajantes em geral) à identidade portuguesa, acabando, no presente contexto de interação cultural global, por se transformar num símbolo étnico reconhecido por todos, portugueses e estrangeiros⁸.

Neste contexto, a “terra natal” surgiu configurada a partir de dois eixos discursivos e vivenciais que se sobrepõem: como o lugar mítico do desejo, mas também como o lugar de uma experiência vivida de localidade. Aquilo que em algumas diásporas corresponde a duas formas distintas de organizar a relação com a terra de origem (Brah 1998), surge, no caso português, associado numa configuração única. Enquanto vivem no estrangeiro os emigrantes portugueses dão forma, através

⁷ Não cabe aqui desenvolver essa problemática, mas o trabalho de terreno tornou bem claro que: 1. as imagens de nação dos diferentes grupos em causa são substancialmente diferentes; 2. as negociações entre os referidos grupos, a esse propósito, são potencialmente conflituosas.

⁸ A saudade foi também um poderoso aparelho discursivo para construir um tipo de relação com Portugal que era, dadas as características sociais e económicas da sociedade portuguesa dos anos 60 e 70, vital para a sua sobrevivência. O retorno à terra, com tudo o que isso significava em termos de entrada de divisas, investimento económico e solidariedade familiar, era indispensável, e por isso toda a sociedade se parece ter mobilizado no sentido de manter esse laço dos emigrantes com a terra natal.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

de diferentes práticas e representações, a esse lugar mítico, onde periodicamente vivem a experiência, com a *ida à terra*⁹, da localização.

Um ano a preparar as férias

Partindo dos registos etnográficos que atrás referi, tentarei descrever aqui alguns dos mecanismos espaciais que integram o processo de etnicização dos emigrantes portugueses, dando especial relevo à construção da ideia de “terra natal”. Num primeiro momento, isolarei algumas das práticas parisienses dos membros da família Fundo que, durante um ano, vão simultaneamente dando forma ao lugar mítico e preparando a experiência anual “de localização”. Num segundo momento, farei uma descrição da viagem entre Paris e Trás-os-Montes, interpretada como sendo uma performance que dá densidade emocional, e consequentemente sentido, à experiência de “localização” na “terra mítica”, que se lhe segue¹⁰.

Uma observação atenta dos discursos e das práticas de José permite desenhar os contornos daquilo que parece ser, para ele, a imagem ideal do “emigrante português”. Essa imagem revela-se com um forte poder identificador e como um elemento central do processo de construção das suas identidades pessoal e familiar. De início, quando o contactámos para fazer o primeiro filme, justificou a sua aceitação dizendo que achava importante que as *próximas gerações soubessem o que foi a vida dos pais; a vida dos emigrantes*. Sem que isso lhe fosse pedido,¹¹ José

⁹ “*A terra*” aparece aqui como uma categoria emic que integra o campo semântico atribuído à palavra “home” inglesa: «*Home* é um conceito de lugar mais do que de espaço, implicando um vínculo e um sentido emocionais para além das restrições da fisicalidade de qualquer residência. *Home* pode assim significar território, um ponto de referência físico, um símbolo de si próprio ou a manifestação de uma identidade familiar.» (Birdwell-Phesant e Lawrence-Zuniga 1999:6). O título do primeiro filme, “esta é a minha casa”, remete para esse campo semântico mais alargado.

¹⁰ Darei sobretudo voz a José porque, pelas razões já apresentadas, é ele o membro da família que integra de forma mais entusiástica o referido processo de etnicização.

¹¹ A nossa vontade ia justamente no sentido contrário, visto que queríamos mostrar as singularidades das pessoas, distanciando-nos assim de uma abordagem de carácter mais estrutural, onde os sujeitos surgissem apenas como representantes de categorias sociológicas. Como refere Marcus (1995), a ruptura com o tópico da estrutura, organizador da “etnografia realista”, conduziu à vontade de fixar em texto as “vozes indígenas”, sem que estas sejam previamente colocadas no interior das categorias que

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariiedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

chamou a si a função de representar o papel do emigrante português. Ao fazermos uma proposta de documentário que continha a palavra “emigrante”, empurrámos a família para o interior de uma categoria problemática, porque construída no interior de negociações culturais difíceis. A resposta de José é reveladora da sua vontade de intervir, activamente, nesse contexto negocial: aceitou que a família fosse filmada porque achou que isso corresponderia a uma fixação de uma imagem e de um discurso que integram os valores que ele próprio quer atribuir à referida categoria. Se a sua vida e a da sua família são adequadas para encarnar a memória da comunidade emigrante portuguesa (*mostrar às próximas gerações o que foi a vida dos pais*), isso significa que, segundo ele, ambas são pautadas pelos valores que devem representar, publicamente, essa comunidade. Ao longo das filmagens, foi-se tornando claro que, a partir do momento em que foi testemunhada por uma câmara, a opção, feita anteriormente, de se identificar, de forma a encontrar nela uma narrativa que dá sentido à sua própria vida, com a figura do “emigrante português”, se reforçou. Essa opção identitária conduziu-o a uma atitude performativa (Turner 1982) que se traduziu numa postura de grande confiança face às câmaras : José esteve sempre a representar o papel do personagem que escolheu como referente para a construção da sua identidade pessoal.

A palavra saudade esteve presente no seu discurso ao longo de todas as filmagens. Ainda em Paris, referiu-se às férias como um tempo desejado, não tanto por não se trabalhar, mas mais por significar a possibilidade de voltar a Trás-os-Montes. *Passamos aqui o ano, mas temos muitas saudades. Andamos sempre a pensar no tempo que passamos lá na terra.* Espaço e tempo associam-se aqui para dar

convencionalmente deram forma à estrutura. Esse trabalho de convocação das pessoas é, como Marcus também refere, mais facilmente realizado pela câmara do que pela escrita. Nesse sentido, penso que o presente texto não pode nunca substituir-se ao tipo de leitura que os filmes permitem. Tentarei no entanto - apesar da utilização de algumas das denominadas categorias de estrutura, sem as quais a leitura antropológica dos dados apresentados se torna difícil, se não mesmo inoperante - fazer um exercício de produção de um texto que, sempre que necessário, convoque as pessoas, através da única forma possível de o fazer, ou seja, tentando traduzir as suas expressões subjectivas. Muitas vezes esse exercício será feito a partir de uma leitura das imagens cinematográficas, que aparecerão assim como um suporte do texto.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

forma a uma situação de excepção: o lugar de origem só é materialmente vivido durante o tempo escasso das férias de Verão. Este discurso é recorrente em várias situações e aparece como algo que supostamente será partilhado por todos os emigrantes. Numa sequência filmada no Verão seguinte, a quando da visita ao pavilhão dos Estados Unidos da América na Expo, que foi guiada por uma jovem cabo-verdiana-americana, José actualizou, adaptando-o ao novo contexto, o mesmo discurso. Depois de um curto diálogo sobre a importância de ver a Expo - *a gente que perde a Expo, perde a oportunidade de ver realmente o que é as coisas. De ver o que é Portugal* – reafirmou, como resposta à guia, que acabara de dizer que muitos emigrantes portugueses vieram ver a Expo, a sua opção de passar as férias na “terra natal”. Neste caso em Portugal, visto que era essa a escala que estava em jogo: *Nós também é a mesma coisa. Nós também nascemos em Portugal e vivemos em França, e quando lá estamos pensamos na nossa bandeira. Em Portugal. Quando chegamos cá, todos os anos, também tentamos ser capazes de ver alguma coisa.*

Esse espaço/tempo desejado equivale a uma vivência emocional que tem um enquadramento social e cultural muito específico e que implica uma cuidadosa preparação que se desenrola ao longo do ano passado em Paris. É um mês de vida que depende de um trabalho de produção significativo e em que, ao contrário do que os discursos podem fazer crer, nada acontece por acaso. Tentemos então isolar algumas das componentes desse trabalho de produção.

Quando observamos o estilo de vida parisiense, a mais óbvia refere-se às formas de transportar o espaço ausente, *a terra*, para o interior dos espaços domésticos onde se desenrola o quotidiano francês. A terra de origem transforma-se assim num “lugar imaginado”¹², onde se vive, mesmo quando realmente se está a viver noutro lugar. Esse mecanismo de convocação do “espaço de pertença” ausente tem diversos suportes expressivos.

¹² A expressão “lugar imaginado” apela, obviamente, para a ideia de “comunidade imaginada” de Anderson (1991), visto que “Lugar” e “comunidade” são, neste contexto interpretativo, realidades indissociáveis.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

Podemos começar pelos objectos, vindos de Trás-os-Montes, que o casal utilizou na decoração das duas casas de Paris. O Santo padroeiro da aldeia de José, S. Bartolomeu, em honra do qual se realiza, em Agosto, uma grande romaria em que toda a família participa, está presente em vários suportes (reprodução a duas dimensões sobre papel e sobre objectos e reprodução a três dimensões, na forma de estatuetas), facto que o transforma numa imagem central do universo expressivo partilhado pela família. Reveladora, é a sua presença na forma de uma estatueta de razoável dimensão colocada em cima da cómoda do pequeno quarto de casal do apartamento de porteira.

A presença de objectos que evocam o santo padroeiro da terra de José nas casas parisienses coloca a questão dos mecanismos sociais de produção de sentidos, e consequentemente de valor, dos objectos. Neste caso, não são tanto as propriedades formais da estatueta, nem sequer o discurso simbólico expresso na sua iconografia e evocador do martírio do santo (uma enorme faca na mão direita, a pele do corpo pendurada e um monstro, personificando o diabo, enrolado a seus pés) que lhe conferem sentido e valor, mas antes o facto de a estatueta convocar, através da sua presença no espaço doméstico, o tempo feliz passado na *terra natal*. Esse processo condensa-se numa frase de José, proferida na casa de Paris junto à estatueta do santo : *O Santo da aldeia é quem nos guarda cá*”. A protecção da família em França fica portanto a cargo de uma figura associada às formas transmontanas de viver a religiosidade, fortemente marcadas pela participação, durante as férias, no ritual colectivo que dá forma à romaria de S. Bartolomeu. A estatueta do santo objectifica um complexo conjunto de relações familiares, sociais, espaciais e emocionais (Miller 1987), e são essas relações que a carregam de sentido. Se considerarmos que a partilha expressiva é uma das formas mais operantes de produzir identidades (Hetherington 1998), podemos afirmar que as representações do santo são um elemento central para a produção das identidades familiares de José e de Jacinta.

A presença do santo permite-nos passar para outro suporte: o dos vídeos realizados durante o Verão e revistos em Paris, ao longo do ano. As férias são marcadas por uma actividade social intensa, que inclui festividades religiosas

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

colectivas e familiares. Quase todas são gravadas e visionadas, depois em França, pela família. Vi pela primeira vez a romaria de S. Bartolomeu em Paris, a preto e branco, filmada por José no sistema de vídeo compatível com os aparelhos à venda em Portugal, mas não com o sistema de vídeo francês, e foi também em suporte vídeo que vi as primeiras imagens das aldeias das famílias de José e de Jacinta.

Algumas das imagens que resultaram do nosso trabalho acabaram por ser colocadas no interior desse processo de convocação da “terra natal”. Na Primavera de 1999, com as filmagens já terminadas, fui a Paris e levei uma série de diapositivos que fui fazendo ao longo do trabalho de terreno. Depois de os ver, José e Johnny quiseram, apesar do preço ser elevado, escolher alguns para mandar reproduzir em papel. Ao contrário do que pensei inicialmente, a escolha não veio a recair apenas sobre as imagens recolhidas em Lisboa, mas também sobre os diapositivos de Espadanedo. Foram escolhidos sobretudo aqueles que recriavam os espaços da aldeia transmontana não tocados pelas modificações mais recentes. O casario antigo e objectos arquitectónicos como a fonte e a igreja revelaram-se emblemáticos de uma representação da aldeia já claramente marcada por uma lógica de valorização de lugares capazes de concentrar em si as memórias de um passado rural em desaparecimento (Lowenthal : 1986). As imagens do lugar de origem são assim manipuladas dando forma a uma “paisagem imaginada” que, no seu desenho, comporta opções estéticas cuja origem cultural se encontra na sociedade urbana francesa¹³.

A preparação das actividades sociais que se vão desenrolar durante as férias em Trás-os-Montes é outro dos mecanismos de concentração emocional na terra de origem que se manifestam ao longo do ano. Durante os meses que precederam as férias, a decisão familiar mais importante pareceu ser a da escolha do local para a realização da cerimónia da primeira comunhão da filha. Iria ser em Paris, ou em

¹³ Esse desenho facilita um novo tipo de valorização da “terra natal” e das casas que os emigrantes aí possuem. Elas passam a ser integradas numa lógica mais universal de secundaridade residencial (Remy 2004) que permite a aproximação aos estilos de vida das classes médias urbanas, tanto francesas como portuguesas. Essa parece ser a via de valorização preferida pelas mulheres e, sobretudo, pelos adolescentes, que assim integram a casa dos pais numa lógica residencial que podem partilhar com os seus colegas franceses.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

Espadanedo? A opção acabou por vir reforçar a importância social e simbólica do mês passado em Trás-os-Montes, e, ao mesmo tempo, os laços de parentesco e a integração social da criança na aldeia portuguesa. Léa fez a comunhão na terra da avó materna, com todos os familiares, emigrantes e não emigrantes, presentes. Em *Esta é a minha casa* a decisão aparece relatada, ainda em Paris, pela voz do pai. Enquanto prepara um almoço de grelhados na *casa da campanha*, José explica que a filha frequentou aulas de catequese na aldeia da avó e que as catequistas falaram com esta no sentido de Léa fazer a primeira comunhão durante as férias. Percebe-se que a proposta enche o pai de orgulho, quando este nos diz, visivelmente emocionado, que *a menina sabe tudo o que é português: o Pai Nosso, a Ave Maria, tudo*¹⁴. As imagens da cerimónia, filmadas pelo pai, mostram uma criança feliz, numa igreja de aldeia, vestida de branco e com flores na mão, a percorrer os bancos e a beijar os convidados. A valorização estética da ruralidade, feita a partir de um ponto de vista urbano, surgiu posteriormente nas palavras da mãe, que classificou a cerimónia de *muito bonita*, precisamente por causa da envolvente arquitectónica e paisagística rural. Tal como na escolha das fotografias feita por José, também aqui se manifesta o mesmo tipo de trabalho de estetização do espaço rural da aldeia transmontana. Vista em Paris, como se fosse um cenário montado para a cerimónia da comunhão de Léa, a aldeia toma a forma de um espaço carregado de tradição e memória.

A música popular, nomeadamente a hoje denominada “música pimba”, é também um importante suporte de imagens evocativas da terra de origem. Os autores da referida música estão presentes em espectáculos durante as festas das aldeias e as cassetes compradas nessa altura são depois ouvidas, sobretudo no carro e no trabalho, por José. São poderosos instrumentos, dadas as sintonias expressivas, de difusão de atitudes e valores que dão forma às identidades pessoais dos emigrantes¹⁵. Durante

¹⁴ Referi-me anteriormente (Filomena 2002) à associação entre a ideia de nação e algumas manifestações da religião católica. O Pai Nosso e a Ave Maria não parecem ser para José manifestações de uma religião com carácter universal, e portanto passíveis de serem transmitidas em qualquer língua, mas antes narrativas associadas ao lugar de origem. Essa associação é também proposta por Leandro (1995), que refere ainda o facto de existirem diferenças substanciais nas formas observadas de praticar e de vivenciar a religiosidade das comunidades portuguesas, maioritariamente rurais e iletradas, e das comunidades francesas dos bairros onde habitam. Essas diferenças estão relacionadas não só com a associação que os emigrantes portugueses fazem entre religiosidade e nação, que passa por uma identificação com formas localistas de representar, praticar e vivenciar a religião católica, e por uma correlativa subvalorização do seu carácter universal, como também com os esforços que desenvolvem para obterem a presença nas suas paróquias de padres portugueses.

¹⁵ Assinalei anteriormente (Silvano 2002) a relação entre a música popular portuguesa e a resistência à modernidade dos homens emigrantes.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

quase todo o caminho da viagem para Portugal, José ouviu música popular portuguesa. No filme *esta é a minha casa* podemos ver num longo plano, filmado, com som directo, a partir do interior do carro da família, a chegada à fronteira de Quintanilha. Essas imagens, que como veremos são organizadas pelo crescendo emocional que a chegada a Portugal produz, são acompanhadas pela voz empolgada de um homem que canta uma canção de amor: *Cada noite que nós perdemos, é um dia a menos que vivemos. E tu partes por capricho (...) . Alma rebelde, rebelde, rebelde, não sejas assim. Rebelde, rebelde, eu sofro por ti. Só contigo eu sei falar. Só a ti eu sei amar. E os braços estão cansados de esperar.*

Quando nos aproximamos do fim de uma viagem que começou numa das maiores capitais da Europa e vai acabar numa pequena aldeia transmontana, e quando conhecemos o contexto cultural em que se desenrola a vida dos viajantes, um contexto em que, como vimos, a negociação das identidades pessoais é fortemente marcada pela clivagem de género, não podemos deixar de reparar no facto de haver uma coerência ideológica entre a música “pimba” que ouvimos e o discurso veiculado pelos homens portugueses emigrantes. A referência ao conflito de valores que organiza a clivagem de género e a crítica velada aos valores modernos (Guiddens 1995) que algumas mulheres pretendem adoptar, é evidente: um homem ama sinceramente uma mulher que, por mero “capricho”, não se fixa no seu amor.

No ano seguinte, em Lisboa, José começou a trautear uma música que não reconheci. Quando perguntei o que era, respondeu-me, perplexo com a minha ignorância : *É a música da Expo. Não conhece? É do Quim Barreiros*. Tinha acabado de chegar de França e tudo leva a crer que foi lá, através dos canais de difusão da cultura da diáspora, que aprendeu a trautear a dita *música da Expo*, cantada pelo Quim Barreiros, um dos mais conhecidos intérpretes de música “pimba”.¹⁶

Depois de um ano a pensar na *terra*, a família activou o seu ritmo de vida com a preparação da viagem. Foi necessário organizar a partida dos vários membros da família, vistoriar o carro, fazer contactos para preparar as festividades em Trás-os-

¹⁶ Cabe aqui lembrar que Quim Barreiros esteve arredado dos espectáculos da Expo, por decisão dos responsáveis pela programação, que entenderam que a necessidade de consenso que o acontecimento impunha, não permitia a presença de manifestações que correspondem a uma cultura expressiva que é rejeitada pelos grupos sociais detentores de maior capital cultural. Este facto evidencia a distância existente entre os conteúdos que integram a ideia de nação partilhada pela diáspora portuguesa (tradicionalista e popular) e uma outra, construída pelas elites urbanas portuguesas e manifesta, em algumas das suas dimensões, na Expo 98.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

Montes, comprar presentes e roupa nova, ir pela última vez à missa na paróquia, despedir-se dos vizinhos, fazer as malas ... todo um crescendo emocional que só iria esmorecer quando se iniciou a viagem de regresso a França.

Viajar rápido até à fronteira, para depois visitar santuários e dar dinheiro a santos

No Verão de 1997, José e Jacinta partiram para Portugal, acompanhados pela mãe de José, às três e trinta da manhã. Os filhos já estavam há um mês em casa da avó materna e o pai e o irmão de José partiriam uns dias mais tarde. Ainda em frente à *casa da campanha*, Jacinta verificou as horas e comentou : *levantámo-nos às duas. Tu não te deitaste, vá. Andaste toda a noite a pé.* Pouco tempo depois, José já estava preparado para vencer, a 170 quilómetros por hora, a distância que separa Paris da fronteira de Quintanilha. Para lá das obrigatórias pausas para reabastecer o carro e de uma pequena pausa, à tarde, para beber um café, só parámos para comer, numa zona de lazer repleta de emigrantes portugueses e magrebinos, no chão junto a um caixote do lixo, porque era o único sítio que permitia ficar junto ao carro, e essa era uma condição inegociável, porque para José e sua mãe o perigo de roubo parecia espreitar por detrás da cara de cada viajante ali estacionado. Jacinta, visivelmente distante da excitação envolvente, acabou por se isolar, tranquila, no seu mundo. A nós, tudo o que vivíamos e víamos nos parecia uma materialização da ideia do desencontro cultural. De início deixámo-nos contaminar pela vertigem da viagem e até enfrentámos a situação com algum espírito lúdico. Mas a partir do meio dia, quando o sol de Verão fere a vista e o corpo exige as horas de sono que não teve, começámos a perguntarmos se não seria uma loucura pôr assim a vida em perigo. Impusemos ao nosso carro, e consequentemente ao deles, uma velocidade um pouco mais próxima da legalidade e lá prosseguimos o caminho até à primeira paragem obrigatória, numa pequena loja, ainda em território espanhol. Ao sair da loja, antes de arrancarmos, José gritou para a câmara, já visivelmente entusiasmado com a proximidade da chegada: *Vamos. Para aí é Espanha, ãh? Para ali é Portugal.*

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

Quando resolvemos filmar uma família de emigrantes fizemo-lo porque tínhamos vontade de dar a ver uma cultura deslocalizada ou, dito de outro modo, uma cultura multilocal. Nesse sentido, pensávamos a fronteira como um espaço intermédio, derrapante, poroso (Appadurai 1997). Mas apesar de ser essa a configuração que procurávamos, a fixação de José na terra de origem foi-nos conduzindo progressivamente para a outra forma da fronteira, a da linha de separação entre espaços estáveis. Num dos planos de viagem de *Esta é a minha casa* vemos, pela imagem do retrovisor, que José começa a exibir uma expressão mais descontraída. Sabemos que nos estamos a aproximar da fronteira portuguesa, porque nos vai apresentando os marcos físicos que a antecedem : *aquelas casas já são portuguesas. É o quartel da guarda espanhola*. Ao mesmo tempo, vamos acompanhando um crescendo de emoção, exprimido por José e sua mãe, que termina numa entusiasta gritaria :

- *Aqui é a fronteira de Quintanilha.*
- *Estamos em Portugal.*
- *Aqui estamos em Portugal. Eh, Eh ...*

Imediatamente a seguir, instala-se a hesitação, a perplexidade e mesmo a frustração :

- *Ainda não. É aqui.*
- *Além.*
- *É aqui.*
- *Não.*
- *Aqui é que é. Aqui é adonde é que estavam os polícias.*

Tudo isso, porque a passagem pelo lugar exacto onde começa Portugal já não está marcada por um acto que a torne evidente. É o único momento do filme onde se manifestam as contradições resultantes de um mundo que mudou mais rapidamente do que as formas de o pensar. Passada a ponte onde uma placa azul da CE marca os limites territoriais dos dois estados membros, vimos uma série de carros, com placas francesas e suíças, estacionados. As pessoas estavam cá fora e algumas comiam uma merenda. Percebemos que se tratava do cumprimento de uma rotina que vem do tempo em que eram obrigados a parar para tratar das formalidades alfandegárias.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

O sol tinha acabado de se pôr e a luz já não nos feria os olhos cansados. Ao longe, ouvia-se o barulho de uma trovoadas de Verão. Continuámos a seguir o carro de José, que pouco tempo depois estacionou em frente ao santuário de Nossa Senhora da Ribeira¹⁷, situado numa pequena elevação do lado esquerdo da estrada. Cansado, mas ostentando uma postura completamente liberta da tensão da viagem, José começou a subir, seguido por Jacinta, as escadas que conduzem ao santuário. Uma vez chegados ao cimo, Joaquim deu dinheiro a Jacinta, que o colocou na ranhura da porta do santuário. Depois, foi a vez de ele fazer a sua oferenda. De seguida benzeu-se e iniciou um percurso à volta do santuário, pontuado por duas paragens, a primeira para constatar que tinha sido colocada uma porta nova, mas sem buraco para oferendas, e a segunda para beijar a parede do altar. Jacinta fez a mesma volta, seguindo de perto o marido, mas não beijou o altar. No fim desceram os dois as escadarias e voltaram para o carro.

Avançámos mais uns quilómetros e chegámos a um segundo santuário. Mais especificamente, a um conjunto de edificações situado num pequeno planalto e dedicado ao culto de S. Bartolomeu, como já referi o santo padroeiro da terra de José. Um plano sequência de *Esta é a minha casa* mostra o percurso seguido pelo carro, até parar junto ao santuário onde está depositada a imagem venerada. Os comentários de José revelam o à vontade com que se move no lugar e a familiaridade com que se relaciona com S. Bartolomeu. Quando o carro passa em frente ao primeiro santuário, de construção recente, comenta para a câmara: *aqui é o santuário e ele (o santo) está na capela antiga*. De seguida, o carro atravessa uma alameda ladeada por pequenas capelas para terminar por parar, depois de circular à sua volta, num percurso que José nos apresenta como sendo o mesmo que o santo realiza durante a procissão das festas em sua homenagem, em frente à entrada da denominada capela antiga. Nesse momento, a família abandona o carro e ouve-se José a falar com Jacinta sobre dinheiro. Junto à porta do santuário repete-se a cena das oferendas, seguida da volta

¹⁷ Trata-se de um santuário antigo onde se realiza uma importante romaria em honra de Nossa Senhora da Ribeira. Devido à sua localização perto da fronteira, é hoje associado aos viajantes e, por isso, é muito venerado pelos emigrantes que ali param. Já há quem lhe chame “o santuário dos emigrantes”.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

ao santuário e do beijo de José na parede do altar. Sabemos que se trata de um ritual repetido em cada viagem, porque durante o percurso José comentou: *chegue de dia ou de noite, há sempre gente que vem a visitar*¹⁸.

A viagem de Paris para Trás-os-Montes pareceu-me obedecer a um esquema rigoroso e pré-definido, que não só determina as horas de partida e de chegada, como as etapas a percorrer, as paragens a fazer e as emoções a sentir. Quando cheguei ao fim, percebi que tinha assistido à execução de uma performance¹⁹. À vertigem da viagem, deliberadamente feita em condições de perigo eminente, seguiu-se o envolvimento emocional do convívio com os santos e o apaziguamento produzido pela chegada à terra desejada. Nessa altura percebi que teria sido impossível, tanto para José como para sua mãe, não obedecer a um esquema tão bem concebido para exprimir os sentimentos que os ligam à terra natal²⁰. Quando interrogámos José sobre aos motivos que o levavam a realizar a viagem de forma tão perigosa, ele respondeu-

¹⁸ No ano seguinte fomos esperar a família à fronteira de Quintanilha e a passagem pelos santuários repetiu-se.

¹⁹ Convoco aqui a noção de “performance”, porque ela me parece ajudar a ler os dados etnográficos, sobretudo quando nos referimos a duas das suas componentes internas. A primeira integra-se na definição, algo minimalista, proposta por Schechner (1988, 30) : “Uma performance é uma actividade feita por um indivíduo ou grupo na presença de, e para outro, indivíduo ou grupo”. Como já referi, todas as filmagens devem ser lidas no interior de um processo de construção da identidade que é vivido, de forma consciente, face a uma câmara, e, nesse sentido, pode dizer-se que a relação entre performer e espectador percorreu todo o trabalho de campo. Há no entanto momentos em que esse facto se torna mais evidente, e a viagem parece ser um deles. Penso que a nossa presença, enquanto espectadores participantes, terá induzido o cumprimento escrupuloso da coreografia que organiza a viagem. A segunda componente prende-se com a associação que Turner propõe entre experiência e performance. Referindo-se à concepção de W. Diltthey, que distingue “experiência” de “uma experiência”, e que concebe a segunda no interior daquilo a que chama “estrutura de experiência”, Turner comenta: “(...) não tem um início e um fim arbitrário, mas sim o que J. Dewey chamou uma *iniciação e uma consumação*. (...) Algumas experiências performativas são intimamente pessoais, outras são partilhadas com grupos a que pertencemos (...). Envolvem (...) não só uma estruturação de pensamento, mas todo o repertório vital humano, pensamento, vontade, desejo, sensibilidade, interpenetrando-se subtil e variavelmente em muitos níveis. (...) E, na perspectiva de Diltthey, a experiência estimula a expressão, ou comunicação com outros. Somos seres sociais, e queremos contar o que aprendemos da experiência” (Turner 1986, 35-37). Tanto a sucessão das etapas cumpridas, que implicam exactamente a presença de uma ideia de iniciação e de consumação, como a carga expressiva que a viagem comportou se enquadram, a meu ver, na componente da performance que reenvia para a noção de experiência atrás referida.

²⁰ Noutro texto (Silvano 2002), descrevi o conflito familiar que a execução desta performance implica. No essencial, ela é recusada, com argumentos que invocam o perigo que ela implica, por Jacinta, que vê as suas pretensões de mudança inviabilizadas pela sogra e pelo filho. Esse conflito integra-se na distância que Jacinta estabelece entre a sua construção identitária e as de José e da sua família.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

nos: Porque é assim a vida de um emigrante. É uma vida de sacrifício. Até os árabes fazem assim. Vão até Marrocos sem dormir. O esquema pré-definido é partilhado pela comunidade de emigrantes e a performance tem de ser cumprida cada ano, porque esse cumprimento faz parte das práticas colectivas que materializam a identidade dos seus membros. Com a experiência da viagem, José reafirma cada ano, para si próprio e para os outros, a sua identidade de emigrante regressado à terra.

Hetherington (1998) assinala a importância que os “espaços performativos” assumem no interior dos processos de formação das identidades expressivas contemporâneas. Se lermos o espaço da viagem como um espaço performativo, a proposta de Hetherington torna-se produtiva para o entendimento do nosso caso. A sucessão de etapas que descrevi traduz-se numa transmutação identitária em que os viajantes passam da condição de imigrantes (residentes numa terra com a qual mantêm fracas relações de identificação e de pertença) para a de emigrantes (residentes provisórios numa terra com a qual estabelecem uma relação de identificação e de pertença). Primeiro, o espaço que separa Paris da terra de origem é percorrido a uma velocidade alucinante, sem paragens e anulando, deliberadamente, qualquer tipo de relacionamento social com o espaço envolvente (até a comida é trazida de casa). Nesta etapa, os comportamentos que conduzem à efectivação da performance transformam a estrada num “não lugar”: segundo Augé (1992), num espaço de isolamento, não relacional e incapaz de produzir, por via da identificação, um efeito identitário. A ideia de parar para “conhecer” as terras por onde se passa agradaria a Jacinta, mas é prontamente recusada por José, que deseja fazer a viagem segundo o esquema pré-definido. O objectivo final, a chegada à terra sem qualquer tipo de interferência resultante do relacionamento com outros espaços, é para ele uma prioridade absoluta. A segunda etapa corresponde às práticas espaciais desenvolvidas a partir da pequena aldeia espanhola situada junto à fronteira de Quintanilha. Seguindo ainda Augé, diria que a partir daí o “lugar antropológico” começa a tomar forma. Primeiro com as compras feitas na pequena loja situada em Espanha, mas já na zona raiana. Ou seja, num espaço reconhecido pela comunidade de origem como um

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariiedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

espaço de relacionamento social. Depois, com as práticas rituais que investem o espaço fronteiriço português de uma carga expressiva profunda.

A noção de espaço liminoide - que Turner (1982) associa à de ritual liminoide - pode ser aqui aplicada. Neste caso, os santuários são lugares onde se desenvolvem rituais que não estão sujeitos à presença forte da comunidade, nem na sua organização nem no seu controle, e que, por isso, dependem, para a sua execução, de um assinalável grau de liberdade e imprevisto. Por esse motivo, podem ser utilizados para exprimir novas identidades, associadas a realidades culturais e sociais dinâmicas, como é o caso da emigração portuguesa das últimas décadas. Os santuários visitados pela família surgem neste contexto como lugares ideais para encenar, mostrar (*há sempre gente que vem a visitar*) e vivenciar a identidade do emigrante regressado. As ofertas feitas nos santuários fazem parte da última etapa da viagem, que se vai finalizar com a chegada à aldeia e a integração na comunidade de origem. A dádiva, justificada como sendo um acto de agradecimento pelo protecção dispensada pela virgem e pelo santo durante a viagem (que, não esqueçamos, foi deliberadamente feito em condições de risco), traduz-se numa troca simbólica entre os emigrantes e a comunidade, representada pelas suas figuras sagradas, que sustenta a participação na vida social, cultural e religiosa das aldeias, durante o mês em que a família reside em Trás-os-Montes²¹.

Quando finalmente o carro entra na aldeia da sua família, José exhibe um rosto feliz e descontraído que exprime a consonância que parece existir entre a sua identidade pessoal e a imagem pública do emigrante recém chegado à terra. Buzina e cumprimenta os conhecidos. Pergunta-se, em diálogo com a mãe, se já terão feito a festa do Sr. do Bom Fim. Jacinta comenta os estragos da estrada, que no ano anterior estava arranjada. Finalmente chegam a casa, e para alegria de todos constata-se que, tal como esperavam, ela ostenta uma recente pintura de exterior. Mas lá dentro nada se parece com uma casa. Debaixo de um calor abafante, Jacinta e a sogra percorrem

²¹ O ancoramento identitário, como refere Remy (2004), associa-se frequentemente a um circuito de dádivas. Neste caso, o ciclo de dádivas não termina com a chegada à aldeia, mas antes se inicia. Depois vai prolongar-se ao longo de todas as férias e tomará, de formas diversas, a expressão pública indispensável à negociação de uma nova posição no interior da organização social da aldeia.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

corredores pintados com cores berrantes, cruzam-se com mesas douradas tapadas com panos estampados e espreitam quartos onde se vêem manchas de humidade e em que as janelas, estragadas depois das intempéries do Inverno, se recusam a abrir-se. Enquanto isso, José saiu para visitar a sua aldeia. Nessa noite ainda foi para a festa, estragada por uma trovoadas que impediu a vedeta “pimba” que todos esperavam, de cantar.

Os filhos do casal estavam a umas dezenas de quilómetros dali, na casa dos avós maternos. Quando chegaram, os pais telefonaram-lhes para comunicar a chegada e para dizer que no dia seguinte iriam ter com eles. No filme ouvimos Jacinta, numa cabina de um ruidoso café de aldeia, a dizer à filha para no dia seguinte vestir um vestido bonito. No plano da chegada, Jacinta enche o écran de emoção quando salta do carro em andamento e corre direita à sua filha, que desce as escadas, ladeadas por flores, da casa de pedra dos avós. No carro fica o pai, um espectador perturbado, tal como nós, pela intensidade da cena.

A viagem deixa antever a diversidade de formas de relacionamento com a terra de origem que uma situação de diáspora pode produzir. José surge como a pessoa que mais investe nos múltiplos mecanismos de produção de uma “comunidade” e de uma “paisagem” “imaginadas”. Imaginadas, porque como vimos a sua existência passa, em grande parte, pela produção e pela transmissão das suas representações, sendo realmente vividas apenas no contexto restrito do mês de Agosto. Ao contrário dos seus pais, emigrantes de primeira geração, para quem a comunidade de origem está marcada pela dureza das memórias da pobreza e pela dificuldade de negociar uma nova posição social, José passou, junto da avó, uma infância feliz na aldeia. Dois comentários da sua mãe indiciam os conflitos em presença: num momento confessou que não gostava de fazer compras em Trás-os-Montes, porque os comerciantes pedem mais dinheiro aos emigrantes do que às outras pessoas. Noutro momento comentou para o seu filho, numa conversa relativa à possibilidade de retornar a Portugal, que era melhor estar em França, porque ao menos lá chamavam-no: *Sr. José*. A ambivalência que mantêm no seu relacionamento com a terra de origem faz com que participem nos mecanismos de construção da comunidade imaginada de uma forma diferente do

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

filho. Como é comum em muitos emigrantes de segunda geração, é ele que desenvolve todo um trabalho de integração na comunidade de origem, de forma a colocar a sua família num lugar da hierarquia social que seja superior àquele que ocupava quando partiu.

A família de Jacinta configura um outro tipo de situação. Os pais não emigraram e mantiveram por isso, ao longo da vida, uma posição constante e sólida no seio da comunidade, fazendo com que a diáspora dos filhos não esteja directamente associada a uma alteração das posições relativas dos habitantes da aldeia. Esse facto está relacionado com a distância que Jacinta mantém face a uma parte do processo de construção da comunidade imaginada que José desenvolve. A comunidade de origem é para ela uma coisa real onde tem garantida uma posição estável. Nesse contexto, em que não precisa de investir na produção de uma nova posição social, mantém uma postura face à terra de origem mais individualista e, no sentido que Guiddens (1994,1995) dá à palavra, mais moderna que a da família do marido, pois privilegia as relações pessoais e afectivas em detrimento das relações com a comunidade, considerada no seu todo. Para ela voltar à terra corresponde essencialmente ao restabelecimento físico das relações com os seus pais e os seus filhos. Por isso, durante a viagem mostrou-se contida, até ao momento desejado do encontro com a filha.

Bibliografia citada

Anderson, B.

1991, *Imagined communities*, London-New York, Verso (1º ed. 1983).

Augé, M.

1992, *Non-Lieux*, Paris, Seuil.

Appadurai, A.

1988, Putting Hierarchy in Its Place, *Cultural Anthropology* 3:36-49.

Brah, A.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

1998, *Cartographies of diaspora - contesting identities*, London-New York, Routledge.

Birdwell-Phesant e Lawrence-Zuniga

1999, *Houselife. Space, place and family in Europe*, Oxford, New York, Berg.

Clifford, J.

1997, *Routes, travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge-Massachusetts-London-Harvard University Press.

Giddens, A.

1995, *Transformações da intimidade*, Lisboa, Celta (1ª ed.1992).

1994, *Modernidade e identidade pessoal*, Lisboa, Celta (1ª ed.1991).

Gupta, A. e Ferguson, J.

1992, Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology*, 7 : 6-23.

Hall, S.

1992, The question of cultural identity, Hall, S., Held, D. e McGrew, T. (org.), *Modernity and its futures*, Cambridge, Polity Press, 273-316.

Hall, S. e du Gay, P. (orgs.)

1996, *Questions of cultural identity*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage.

Hetherington,

1998, *Expressions of identity. Space, performance, Politics*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.

Leal, J.

1999, Saudade, la Construction d'un Symbole. « Caractère National » et Identité Nationale, *Esthnologie Française XXIX (2) :177-189*.

Leandro, M-E

1995, *Au-delà des apparences - les Portugais face à l'insertion sociale*, Paris, Harmattan.

Lowenthal, D.

1986, *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

MacDougall, D.

1995, The subjective voice in ethnographic film - recent ethnographic writing and the cinematic metaphor of montage, Devereaux, L. e Hillman, R. (orgs.), *Fields of vision*, Berkeley, University of California Press, 217-255.

Marcus, G.

1995, The modernist sensibility in recent ethnographic writing and the cinematic metaphor of montage, Devereaux, L. e Hillman, R. (orgs.), *Fields of vision*, Berkeley, University of California Press, 35-55.

Miller, D.

1997, Consumption and its consequences, Mackay, H. (org.), *Consumption and everyday life*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage, 13-50.

1987, *Material culture and mass consumption*, Oxford, Blackwell.

Remy, J.

2004, Culture de la mobilité et nouvelles formes de territorialité, Vodoz, L., Giaucque, B., Jamelin, C. (org.), *Les territoires de la mobilité l'aire du temps*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 13-42.

1996, Dédoublement des espaces sociaux et problématiques de l'habitat, Bonnin, P., Villanova, R. (org.), *D'une maison l'autre- parcours et mobilités résidentielles*, Éditions Créaphis, Crane, 315-345.

1984, Centration, centralité et haut lieu : dialectique entre une pensée représentative et une pensée opératoire, *Territorialités*, 3-4, Ed.de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

Rodman, M.

1992, Empowering Place: Multilocality and Multivocality, *American Anthropologist* 94(3):640-56

Schechner

1988, *Performace theory*, New York, London, Routledge.

Silvano, F.

2004, L'hospitalié est un moment d'interaction culturelle, *KHÔRA* II-3 : 19-26.

2002, José e Jacinta nem sempre vivem nos mesmos lugares: reflexões em torno de uma experiência de etnografia multi-situada, *Ethnologia* 12-14:53-79.

Silvano, F., 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariedades imaginadas”, *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Colibri, org. Casimiro Balsa (199,218).

2000, Itinerários Migratórios e trabalho de terreno, *Espacio y territorio: miradas antropológicas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, org. de Danielle Provansal (87-93).

1999

"Transitory places", *Element.*, Dublin, Mermaid Turbulence (68-81).

1997, Vidas em trânsito, *Ethnologia* 6-8:147-162.

Turner, V.

1982, *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications.